

In: G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz*,
K&N, 2008, 115-135

3. 3. 1 Das Problem der Reduktion bei Husserl und Scheler

Es ist Schelers geistvolle Einsicht, dass der Mensch die objektivierende Intentionalität des Subjekts durch einen dasselbe begrenzenden und zugleich überwindenden Akt ausschalten muss, um das Sichgeben des Phänomens im höchsten Maße zu erblicken. Die Radikalisierung der Epoché durch die Erweiterung derselben auf die Strukturen der Subjektivität führt nicht zur Annullierung des Subjekts, sondern zu einer Phänomenologie der Umbildung desselben. Durch die Reduktion als Epoché des Ego wird sich der Mensch dessen bewusst, dass das Subjekt – auch das transzendente – kein Mittelpunkt des ganzen Universums, nicht einmal das Korrelat der ganzen Erfahrung, sondern nur das der objektivierbaren Erfahrung werden kann. Die Epoché des Ego endet daher nicht im Nichts, vielmehr ist sie der Auftakt für eine anthropologische Übung, durch die der Mensch seine Stellung in der Welt ändert.

Genau diese Perspektive kritisiert Husserl. Während Scheler Husserl den Idealismus vorwirft,¹ wendet Husserl gegen Scheler ein, dass seine Philosophie in den Psychologismus und Anthropologismus zurücksinke.

Es gilt nun, über die Polemik zwischen beiden Denkern hinauszugehen. Die Phänomenologie Husserls und diejenige Schelers haben zwar ihre gemeinsame Wurzel im Denken Franz Brentanos. Sie entwickeln sich aber in

¹ Zwischen 1906 und 1914 sieht Scheler, wie sich bei Husserl eine allmähliche, überwiegend auf das Subjekt konzentrierte Vertiefung der ursprünglichen Einsicht in das Sichgeben des Phänomens als konstitutives Moment der Phänomenologie vollzieht und die transzendente Phänomenologie – zu Ungunsten einer am Phänomen orientierten Phänomenologie – immer mehr in den Vordergrund tritt. Diese Vernachlässigung des ‚materialen‘ Moments ruft Scheler zufolge eine fortschreitende Verschiebung der Philosophie Husserls auf eine statische idealistische Phänomenologie hin hervor, deren Krönung man in den 1913 erschienenen *Ideen I* findet. Schelers Einwände gegen Husserl erhielten im Münchner und Göttinger phänomenologischen Kreis großen Beifall. Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, dass sie – ihrerseits keineswegs frei von schwerwiegenden Einseitigkeiten und Unverständnis – vor allem die Entfaltung des Denkens Husserls nach den *Ideen I* nicht berücksichtigen, in der sich immer deutlicher eine genetische Phänomenologie des Hyletischen herausbildet, welche sich mit dem passiven Moment der transzendentalen Konstitution beschäftigt. Mit Sicherheit geht es dabei um einen richtigen Schritt, da sich Husserl auf diese Weise einen Zugang zu den Operationen des Bewusstseins verschafft, die nicht nur Kant, sondern auch Scheler verborgen geblieben sind.

zwei unterschiedliche Richtungen, die in einen jeweils anderen Begriff der Reduktion münden. Was sich daraus ergibt, sind gleichwohl zwei einander ergänzende Arten der Phänomenologie, in denen sich gar relevante Annäherungspunkte finden lassen, insbesondere wenn man die Arbeiten des späten Husserl aus den zwanziger und dreißiger Jahren berücksichtigt.

3. 3. 2 *Gnôthi seautón und epimèleia heautoû*

Die von Scheler unternommene Weiterführung des Reduktionsbegriffs als Umbildung des Subjekts bringt ihn in die Nähe der später von Pierre Hadot und Michel Foucault aufgeworfenen Fragen nach den „geistigen Übungen“ und nach der *cura sui*. Foucault zufolge kann man im westlichen Denken einen Vorrang des „Erkenne dich selbst!“ vor der *cura sui* feststellen. Diese letztere stehe in enger Verbindung mit einem Begriff der Spiritualität, welche sich deuten lasse als „*la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité*“.² Die zwei grundsätzlichen Modalitäten, durch die das Subjekt umgebildet werde, damit es der Wahrheit fähig sei, lägen im Eros und in der Askese vor.³ Das „Erkenne dich selbst!“ hingegen vollziehe sich in der Erkenntnishaltung, deren Höhepunkt sich in Descartes' *Meditationes* befinde.⁴ Das Subjekt sei dabei schon von vornherein bereit, die Wahrheit zu empfangen, so dass das Problem der Umbildung des Subjekts irrelevant werde und vielmehr die Frage nach der Erkenntnismethode in den Vordergrund trete. Man setzt sich also nicht mit der ethischen Frage nach der Übung der Umbildung des Selbst, nach der Verbesserung der eigenen Lebensführung, sondern mit dem epistemologischen Problem der Bestimmung der „Regeln der Methode“ der Erkenntnis auseinander. Es geht nicht um die *cura sui* durch die Kultivierung und Bildung der eigenen affektiven Sphäre im Hinblick auf eine „spirituelle“ Umbildung, sondern um eine Arbeit, die sich auf der Ebene der Erkenntnismethode vollzieht. Wenn Scheler vorschlägt, die epistemologische Reduktion bei Husserl in eine ethische Reduktion umzuwandeln, bewegt er sich in eine ähnliche Richtung, da auch er die Frage nach der Erkenntnismethode durch eine Philosophie der Umbildung des Individuums zu ersetzen sucht, welche konkret auf den Übungen der Entleerung des Egozentrismus (Entspannung, Demut) und auf denen der Wiedergeburt (Ehrfurcht, Verwunderung, Liebe) beruht.

² M. Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil, Gallimard 2001, S. 16.

³ Foucault, *a. a. O.*, S. 17.

⁴ Foucault, *a. a. O.*, S. 15 f.

Im nächsten Abschnitt werde ich zunächst kurz Schelers Kritik an Husserls Reduktionsbegriff und Husserls Einwand gegen Schelers Anthropologismus erörtern, um mich danach auf den konstruktiveren Teil in Schelers Auseinandersetzung mit dem Problem der Reduktion zu konzentrieren.

3. 3. 3 Die Phänomenologie als radikaler Empirismus

In denselben Jahren, in denen Husserl an eine „transzendente Wende“ denkt, arbeitet Scheler an dem, was man eine „Wende zur Selbstgegebenheit“ nennen könnte. Der Entwurf zu dieser Wende wurde allerdings in zwei Handschriften aufgezeichnet, die bis 1933 unveröffentlicht blieben: *Lehre von den drei Tatsachen* (1911-12) und *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-14). Dort wird die Phänomenologie als „radikalster Empirismus“ (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 381) definiert, der sich auf eine „gewaltige Erweiterung des Apriorismus“ (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 383) gründet, und zwar so weit, dass er reine Tatsachen mit einschließt.

In diesem Kontext tritt nun die Abweichung von Husserl in den Vordergrund. Die Phänomenologie ist für Scheler keine neue Methode, um die Tatsachen zu erkennen, sondern eine Einstellung, welche die Erkenntnis der sonst unzugänglichen Tatsachen ermöglicht: „Methode ist ein zielbestimmtes *Denkverfahren* über Tatsachen [...]. Hier aber handelt es sich [...] um neue *Tatsachen selbst*“ (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 380). Es ist die Existenz dieser „neuen Tatsachen“, die das Schicksal der Phänomenologie entscheidet: „Phänomenologie steht und fällt mit der Behauptung, es gebe solche Tatsachen“ (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 448). Die reinen Tatsachen der Phänomenologie können nicht die Inhalte der „kategorialen Anschauung“ Husserls sein, da diese sich auf die „sinnliche Anschauung“ gründet.⁵ Hinter diesem Einwand steht Schelers Abstandnahme von der eidetischen Reduktion, die er in seinem 1906 *ex abrupto* vom Druck zurückgezogenen Manuskript *Logik I* zum

⁵ Vgl. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 448 f.

Ausdruck bringt⁶ und die beim späten Scheler wieder auftaucht.⁷ Der Grund dieser Entfernung Schelers von Husserl ist komplex und kann nur im Gesamtkontext des Denkens Schelers – vor allem im Kontext der Theorie der Realität als Widerstand sowie der Phänomenologie der Leiblichkeit – erhellt werden. In seinem Kern betrifft er Schelers Überzeugung, dass die phänomenologische Reduktion weder von Empfindungen noch von der eidetischen Variation der sinnlichen Gegebenheiten ausgehen könne, da diese eigentlich durch die Gesetze der Triebstruktur des Organismus geprägt sind. In Anlehnung an Bergson bemerkt Scheler: „Es ist völlig unbegreiflich, daß das Leben in seiner Geschichte Organe und Funktionen sollte ausgebildet haben, die – anstatt wie alle seine übrigen Organe und Funktionen [...] – dem vital ganz bedeutungslosen Ziele, Erkenntnis und Wahrheit zu gewähren, dienen sollen“ (*Lehre von den drei Tatsachen*, GW X, 438), und fährt fort, dass eine „organische Erkenntnisfunktion“ ein Nonsens sei, „es wäre ein von allen übrigen Faktoren der Biologie *toto coelo* verschiedenes, insuläres Faktum, das wie aus einer anderen Welt in diese hineinragt“ (*Lehre von den drei Tatsachen*, GW X, 439). Die Gegebenheit der Empfindung ist nicht neutral, sondern funktional zur Interaktion des Organismus mit der Umwelt. Man kann in diese Richtung zwar eine Phänomenologie des Organismus entfalten, die sich auf die Triebstruktur als materiales Apriori der Sinnlichkeit

⁶ Die *Logik I* zeichnet sich durch eine neukantianische Anlage sowie durch eine direkte Kritik an Husserl gekennzeichnet aus. Die Entscheidung, das Manuskript vom Druck zurückzuziehen, weist zwar auf Schelers Distanzierung vom Neukantianismus, nicht aber auf sein Bekenntnis zur Phänomenologie Husserls hin. Von unmittelbarem Belang für das Problem der Reduktion ist der Einwand gegen die Abstraktionstheorie, welche Husserl in der *Zweiten Untersuchung* ausgeführt hat (vgl. *Nachlass*, GW XIV, 138-156) und die der Entwicklung des Begriffs der „eidetischen Reduktion“ dienen wird.

⁷ Zwar nähert sich Scheler selbst im *Ersten Teil* des *Formalismus*, zumindest von der Terminologie her, der Husserlschen Position und spricht beispielsweise von „eidetischer Abstraktion“. Gleichwohl übt Scheler im späteren Werk erneut Kritik an Husserl, wie sie bereits in der Schrift *Logik I* praktiziert wurde. Scheler sieht hinter dem Begriff der ideierenden Abstraktion den „spezifischen platonischen Fehler Husserls“ (*Nachlass*, GW XI, 74). Den Ursprung dieses Fehlers führt Scheler auf die *Zweite Untersuchung* zurück: „Husserl kommt zur Annahme der ‚idealen Spezies‘ durch irrierte Abstraktionstheorie (s. *Logische Untersuchungen II*)“ (*Nachlass*, GW XI, 241). Wenn man diese Voraussetzungen berücksichtigt, ist es kein Wunder, dass Scheler in seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* nicht Husserl, sondern Buddha erwähnt, um den ideierenden Akt zu beschreiben: „Ein großartiges Beispiel für solch einen ideierenden Akt gibt die bekannte Bekehrungsgeschichte Buddhas: Der Prinz sieht einen Armen, einen Kranken, einen Toten, nachdem er im Palaste des Vaters jahrelang allen negativen Eindrücken ferngehalten ward; er erfaßte aber jene drei zufälligen „jetzt-hier-weiseidenden Tatsachen sofort als bloße Beispiele für eine an ihnen erfaßbare essentielle Weltbeschaffenheit“ (*Die Stellung*, GW IX, 40). Zur Bedeutung Buddhas für Scheler vgl. E. Kelly, Opfer und Werdesein in Schelers Buddhismus-Kritik, in: R. Becker, E. W. Orth (Hg.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Würzburg 2011, insbesondere S. 139-142.

stützt, nicht aber eine Phänomenologie der reinen Selbstgegebenheit des Phänomens.

Scheler bestimmt einen Bereich, in welchem die „reinen“ – d. h. nicht von der Gesetzlichkeit des Organismus festgelegten – Tatsachen erfahren werden können, und stellt mithin eine der Voraussetzungen der *Transzendentalen Ästhetik* Kants in Frage, dass die Empfindung mit dem ganzen Bereich der Erfahrung übereinstimme. Indem Scheler den Zusammenfall zwischen Sinnlichkeit und Rezeptivität, zwischen Erfahrung und Sinneserfahrung, bestreitet, kann er feststellen: „Das Gegebene ist *unendlich reicher* als der Teil des Gegebenen, der im strengen Sinn der sog. Sinneserfahrung entspricht. Und ferner: die Sinneserfahrung ist weder die einzige Erfahrung, die es gibt, noch in der Ordnung des Ursprungs, d. h. der Zeitordnung des Erfahrens, die ursprünglichste Erfahrung. [...] Kein Grundsatz ist daher heute so vollständig widerlegt, wie der alte philosophische Satz: *„nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“*“ (*Vom Ewigen*, GW V, 250; siehe auch GW V, 285).

Mit der Empfindung meint Scheler nur die spezifische organische Reaktion auf einen Reiz. Die Empfindung im engeren Sinne ist nicht das, was das Auge sieht, sondern etwa die durch das zu intensive Licht verursachte Irritation, die im Auge Tränen entstehen lässt. Das Sehen einer Landschaft hingegen gehört zu einer empirischen Dimension, die über die organische Relevanz hinausgeht, so dass es einer empirischen und gleichwohl *übersinnlichen* Wahrnehmung entspricht. Ebenfalls ist die Erfahrung, die – wie zum Beispiel das Schamgefühl, das Lachen und das Weinen – der Leib als Person macht, eine Erfahrung, welche, anders als die organische Empfindung, exzentrischer Natur ist.

3. 3. 4 Reine Tatsachen und Selbstgegebenheit

Scheler geht von zwei unterschiedlichen Stufen der Erfahrung aus: von der Gegebenheit und der Selbstgegebenheit. Die Phänomenologie hat vor allem mit der letzteren zu tun: „der phänomenologische Gegenstand ist ‚selbstgegeben‘“ (*Lehre von den drei Tatsachen*, GW X, 461). Aus dem Phänomen der Selbstgegebenheit blickt uns eine *Gegenintentionalität* entgegen, die von der Welt selbst stammt. Das Phänomen der Selbstgegebenheit erweist sich als Grundlage der ganzen Phänomenologie Schelers: „Was also Phänomenologie zu einer Einheit macht, das ist nicht ein bestimmtes Sachgebiet, wie z. B. das Psychische, die idealen Gegenstände, die Natur usw., sondern allein die *Selbstgegebenheit* in *allen* nur möglichen Sachgebieten“ (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, 386).

Anfangs hat Scheler in Husserls *Logischen Untersuchungen* den Ansatz für eine Phänomenologie gesehen, die sich aufseiten des Phänomens entfaltet. Das Erscheinen der *Ideen I* brachte ihn zu der Überzeugung, dass Husserl zur Gegebenheit der Empfindung zurückkehre. Den Grund dafür präzisiert Scheler in einer Randbemerkung seines Handexemplars der *Ideen I*, in der er Husserl vorwirft, dass bei ihm „reine Wahrnehmung“ und „Sinneswahrnehmung“ nicht voneinander unterschieden würden.⁸ Wenn nun – wie Scheler es sich vorstellt – die Selbstgegebenheit eine Sphäre der Erfahrung darbietet, die von der durch die organische Gegebenheit erreichbaren Erfahrung unabhängig ist, so kann ich mir ausgehend von einer sinnlichen Anschauung keinen Zugang zur Selbstgegebenheit verschaffen. Folglich könne auch Husserl keinen Zugang zur Phänomenologie der reinen Tatsachen finden und wohl aus diesen Gründen würde er sein Interesse auf die Seite des Subjekts verschieben und die transzendente Phänomenologie aufstellen.

Die phänomenologische Reduktion bei Scheler stellt sich die Aufgabe, die ersten zwei Ebenen der Erfahrung zu dekonstruieren, die einmal mit dem Organismus – d. h. mit der biologischen Sinneserfahrung – und zum anderen mit dem intentionalen Subjekt – d. h. mit der durch die Verstandeskategorien objektivierbaren Erfahrung – korreliert sind, um einen weiteren Zugang zur Erfahrung herauszufinden. Es gibt eine Form der empirischen Gesetzlichkeit, die dem Phänomen erlaubt, sich im Sinne der Selbstgegebenheit zu offenbaren. Für Scheler richtet sich die Reduktion auf keine eidetischen Wesen, auf keinen idealen Gegenstand, sondern auf empirische Tatsachen, die sich unabhängig von den Kategorien des Organismus und des Verstandes offenbaren können. In dem Ausdruck „reine Tatsachen“ bedeutet das Adjektiv *rein* nicht *von der Erfahrung getrennt* oder *außerhalb von der Erfahrung*, sondern es besagt die Unabhängigkeit von den Kategorien der Gegebenheit. *Rein* ist hier synonym zu *selbstgegeben*.

3. 3. 5 Selbstgegebenheit und Sichoffenbaren

Mit dem Gedanken der Selbstgegebenheit gelingt Schelers Phänomenologie der Durchbruch zur Fülle der Welt. Diese alternative Weise, sich der Welt entgegenzustellen, entspricht dem, was Plessner „exzentrische Positionalität“ nennen wird. Die Erfahrung des Sichoffenbarens eines Phänomens fördert aber eine radikale Umbildung des Selbst. Auf diese Weise wird die Reduktion von einem epistemologischen zu einem ethischen und

⁸ „In der sinnlichen Wahrnehmung Ja! In der reinen Nein! [...] Aber wir unterscheiden zwischen Wahrnehmung und Sinneswahrnehmung“ (*Nachlass*, GW XIV, 426).

anthropologischen Problem. Sie erhebt sich gar zum Hauptproblem der philosophischen Anthropologie. Es geht bei der Frage nach der Reduktion nicht mehr darum, das Urteil über die Welt auszuschalten, um an das transzendente Ich zu gelangen, sondern darum, eine gewisse Struktur der Subjektivität wirklich zu transzendieren, da diese Struktur gerade die gegenintentionale Erfahrung des Sichoffenbarens verhindert, durch die die Person den Bildungsprozess ihrer Singularität einleiten kann.

Die Reduktion als *tèchne* der Umbildung steht im Mittelpunkt nicht nur der philosophischen Anthropologie, sondern auch einer neuen *Philosophie der Wahrnehmung*. Durch die Reduktion wird es uns ermöglicht, die Welt aus der Perspektive der Exzentrizität zu erblicken. Ihr Ziel besteht mithin nicht darin, etwas zu erklären, sondern darin, etwas Neues auf der Welt sichtbar werden zu lassen. Die Person ist daran interessiert, einen Aspekt des Realen zu erfassen, der für den in der Umweltgeschlossenheit versunkenen Organismus und selbst für die exakten Wissenschaften nicht existiert, wie die unwiederholbare Singularität, das Antlitz der geliebten Person, die Schönheit einer Blume, die Geste einer Hand. Die ganze ästhetische Dimension ist ein lebendiger Beweis dafür, dass der Blick auf die Welt von Grund auf umgebildet werden kann. Um die Welt mit neuen Augen sehen zu lernen, muss man nun gleichzeitig die eigene Positionalität in der Welt ändern. Die jahrhundertelange Dominanz des *esprit de géométrie* gegenüber dem *esprit de finesse* hat uns jedoch zu der Neigung verleitet, all das, was nicht objektiv zu quantifizieren ist, abzuwerten und gleichsam als nicht existierend zu betrachten. Der Wert der Singularität, die Einmaligkeit gewisser Momente, die Gefühle, die man nur für eine bestimmte Person spürt – all dies sind doch keine subjektiven Illusionen. Bei genauerer Betrachtung gehören gerade sie zu denjenigen Erfahrungen, die einer Existenz Sinn verleihen.

3. 3. 6 Scheler und der Anthropologismuskritik

In der Verbindung, die Scheler zwischen Reduktion und philosophischer Anthropologie aufstellt, sieht Husserl den Beweis dafür, dass die Abstandnahme von der transzendentalen Philosophie unweigerlich auf den Psychologismus und den Anthropologismus hinauslaufe. Aus seiner Sicht herrscht zwischen Transzendentalismus und Anthropologismus der Satz *tertium non datur*: Der Transzendentalismus vermöge die Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrung und mithin der Erkenntnis im Allgemeinen nur dann zu erfassen, wenn er von den anthropologischen Besonderheiten der menschlichen Existenz absehe. Daraus folgt aber in Schelers Augen, dass Husserl die exzentrische Positionalität des Menschen in der Weltoffenheit

wieder unter die Kategorien des Anthropozentrismus und des Psychologismus zurückbringt. Aus Schelers Sicht ist also Husserls Anthropologismuskritik seinerseits die Folge einer psychologischen Konzeption der Exzentrizität der Person. Der Mensch ist das Lebendige, das sich selbst überschreitet, um über die Umweltgeschlossenheit hinauszugehen und zur Weltoffenheit zu gelangen. Dieser Übergang von der Umweltgeschlossenheit zur Weltoffenheit hat weder bloß eine psychologische Bedeutung noch ist er eine schlichte Änderung der Denkweise. Er hat vielmehr einen ontologischen Sinn, da er eine andere Positionalität in der Welt mit sich bringt.

Außerdem stellt sich die menschliche Singularität bei Scheler nur als das freie und unvorhersehbare Ergebnis einer unendlichen anthropologischen Übung dar. Hingegen unterstellt Husserl durch seinen Anthropologismuskritik in Wahrheit, dass sich der Mensch durch keine anthropologische Übung bilde, da er bereits in der Monade potentiell „abgeschlossen“ sei. Bei genauerem Hinsehen erweist sich diese Behauptung als problematisch. Es ist schwer vorstellbar, dass man aus der ursprünglichen Stufe, die Husserl durch die – in der *V. Meditation* als das weitere Moment nach der transzendentalen Reduktion dargestellte – „primordiale Reduktion“ herausfindet, die Singularität in ihrer konkreten Geschichtlichkeit deduzieren könne. Wenn diese Überlegung stimmte, würde das, was für Scheler nur der Zielpunkt eines langen unvorhersehbaren Bildungsprozesses ist, für Husserl als Ausgangspunkt vorausgesetzt.

Die anthropologische Übung, als *cura sui*, hat Scheler zufolge nichts mit dem Psychologismus zu tun, sondern ist die Folge der Tatsache, dass der Mensch ontologisch „unvollständig“ ist. Das Ziel der Reduktion liegt nicht in der Erreichung eines transzendentalen Ich, sondern in der Transzendierung der Geschlossenheit des faktischen Selbst, um die personalen Identität zu bilden. Entscheidend ist dabei, dass dieser Prozess der Umbildung von der Intentionalität des Sichoffenbarens und nicht des objektivierenden Subjekts geleitet ist.

3.3.7 *Cura sui* als Entspannung und Anspannung

Scheler zufolge ist Husserls Verdienst die Einsicht, dass man die Welt, um sie zu erlangen, zuerst verlieren muss. Um die natürliche Einstellung – in Schelers Terminologie: die natürliche Weltanschauung – zu modifizieren, müsse der Mensch eine *Epoché* von all dem vollziehen, was ihm evident und selbstverständlich vorkommt. Husserl bleibe aber an der Schwelle des Subjekts stehen, ohne den weiteren Schritt zu gehen. Ihm komme nicht in den

Sinn, dass man, um die Subjektivität zu gewinnen, sie zuerst verlieren müsse, dass man die Gewissheiten der natürlichen Einstellung nicht ausschalten könne, ohne vorher die Struktur der Subjektivität einzuklammern, die dieselben gesetzt habe. Auf die Reduktion als Ausschaltung des Urteils über die Welt müsse eine Reduktion als „Einklammerung“ des Subjekts selbst folgen, welches sich dieses Urteil bildet.

Zunächst möchte ich einen Satz bei Scheler überprüfen, der in Bezug auf das Problem der phänomenologischen Reduktion wohl am umstrittensten ist. In seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* fragt er sich: „Was heißt also dann dieses kräftige ‚Nein‘, von dem ich sprach? Was heißt es, die Welt ‚entwirklichen‘ oder die Welt ‚ideieren‘? Es heißt *nicht*, wie Husserl meint, das Existenzurteil zurückhalten; es heißt vielmehr, das *Realitätsmoment selbst* versuchsweise aufheben, [...], jenen ganzen, ungeteilten, machtvollen Realitätseindruck mit seinem affektiven Korrelat – heißt, jene ‚Angst des Irdischen‘ beseitigen“.⁹

Bis jetzt hat man diesen Satz auf eindeutig dualistische Weise ausgelegt: Man solle nicht nur, wie es bei Husserl der Fall ist, das Urteil über die Welt, sondern die Welt selbst ausschalten, um sich einer Welt der idealen Objekte zuzuwenden. Meines Erachtens ist die Bedeutung dieses Satzes eine andere. An dieser Stelle radikalisiert Scheler vielmehr die Husserlsche Reduktion durch ihre Erweiterung auf das Subjekt, um die „Angst des Irdischen“ zu überwinden, die durch ihre Last den Menschen existentiell in die Umweltgeschlossenheit drückt. Die Aufhebung des Existenzurteils ist demnach nicht hinreichend. Auch die affektive Struktur des Subjekts, welches ein solches Urteil materiell abgibt, soll ausgeschaltet werden. Es handelt sich deswegen um keine Epoché der Welt und der Realität, sondern um eine Epoché der Struktur der objektivierenden Subjektivität, damit die Weltoffenheit erreicht werden kann.

Was ist nun genau die affektive Struktur des Subjekts, die durch die Epoché ausgeschaltet werden soll? Dem Text Schelers kann man mehrere Antworten ablesen, die jeweils einer konträren Einstellung der Subjektivität des Menschen entgegenzuwirken suchen, die nach der Erweiterung der eigenen Herrschaft über die Welt strebt und sich durch eine „Anspannung“ des Willens auszeichnet. Bereits in der mittleren Phase beschreibt Scheler die Reduktion in Richtung von einer *cura sui*,¹⁰ die durch Demut diese Anspannung in eine Entspannung umkehrt. „Der eine Weg ist der Weg der *Anspannung* des Geistes und des Willens, der Konzentration, der

⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, S. 64. Vgl. auch die entsprechende Stelle in den *Gesammelten Werken*, die allerdings von Maria Scheler modifiziert wurde: *Die Stellung*, GW IX, 43 f.

¹⁰ Der Terminus, den Scheler in diesem Sinne benutzt, lautet „Kunst der Seele“ oder „Kultur der Seele“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 22).

selbstbewußten Entfremdung von den Dingen und von sich selbst. Aller ‚Rationalismus‘ und alle Moral der ‚Selbstbefreiung‘, des ‚Sichrichtens‘, der ‚Selbstvervollkommnung‘ beruht auf dieser Richtung. Der andere Weg ist der Weg der *Entspannung* des Geistes und Willens, der Expansion und des steigenden Entzweischneidens der Fäden, die auch noch in schlaffer, untätiger Einstellung die Welt, Gott, die Menschen und übrigen Lebewesen an den eigenen Organismus und das eigene Ich auf automatische Weise ketten – der Weg der Vermählung mit den Dingen und Gott“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 22). Die Reduktion zielt also auf eine Aufhebung der Anspannung der Intentionalität im Subjekt und auf eine Ausschaltung der ihr zugrunde liegenden Struktur. Sie arbeitet darauf hin, „diese Anspannung, gleichsam den naturhaften ‚Stolz‘, die naturhafte Zentrierung der Welt und der Werte auf sein Ich, [auf] seine Organisation [...] zu beseitigen, um dadurch vorzudringen zur Welt selbst und zu ihren Wurzeln“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 23).

Dieselbe Thematik der Entspannung taucht in den Schriften des späten Scheler in Bezug auf die hinduistische Tradition wieder auf. In der Abhandlung über den *Ausgleich* aus dem Jahr 1927 sagt Scheler diesbezüglich, dass die Person, um sich der Fülle der Welt zu öffnen, wie der junge Gott Krishna handeln muss, „der nachdem er lange vergeblich in einem Flusse mit der ihm umstrickenden Weltschlange, dem Sinnbild für den Kausalnexus der Welt, gekämpft hat, auf den Zuruf seines göttlichen Vaters, seiner himmlischen Natur eingedenk zu sein, sich dadurch den feindlichen Umwindungen der Schlange entziehet – so leicht, fügt der indische Mythos hinzu, wie eine Frau ihre Hand aus einem Handschuh zieht –, daß er mit jeder Stelle seines Körpers sich den Umwindungen der Schlange anpaßt, ihnen vollkommen nachgibt!“ (*Ausgleich*, GW IX, 161). Durch die Reduktion lässt die Anspannung nach, die das Subjekt in den Windungen der Schlange hemmt, um der Entspannung Raum zu geben, welche die Person dazu befähigt, sich der Kausalität und der ewigen Wiederkehr der faktischen Realität zu entziehen.

3. 3. 8 Reduktion: Methode oder Tèchne?

Im Jahr 1922 bemerkt Scheler, dass die Husserlsche Reduktion ein „logisches Verfahren“ sei, das durch eine konkrete geistige „Tèchne der Reduktion“ ersetzt werden müsse, eine „Tèchne“, die in der Lage sei, unsere Stellung in der Welt zu ändern.¹¹ Diese Seiten werden einige Jahre später fast

¹¹ Es handelt sich um einige unveröffentlichte Seiten, die den Titel „Realität und phänomenologische Reduktion“ tragen und von Maria Scheler auf das Jahr 1922 datiert

wörtlich in den *Idealismus-Realismus* aufgenommen: Bei Husserl sehe man „nämlich gar nicht mehr, was denn an dem ‚blühenden Apfelbaume‘ (ein Beispiel E. Husserls) nun *anders* werden soll durch die bloße Zurückhaltung des Daseinsurteils; man sieht gar nicht, wie sich *nur dadurch* eine neue Gegenstandswelt eröffnen soll, die in der natürlichen Weltanschauung noch nicht mitenthalten war. Die Einklammerung der Daseinsetzung hat nichts zur Folge als ein schärferes Heraustreten des *zufälligen Soseins* des Gegenstandes, der dabei seine Raum- und Zeitstelle durchaus behält. Vom *Wesen* bleiben wir dabei *völlig* fern – und verwundert muß man sich fragen: wozu denn das Ganze? Ganz anders aber steht es, wenn wir unter Voraussetzung einer Lehre vom Realitätsmoment und den es gebenden Akten unter Reduktion die wirkliche *Inhibierung* dieses Moments und die wahrhafte Außerkraftsetzung (nicht nur ein logisches Absehen) der es gebenden *Akte* verstehen. Dann haben wir es nicht mehr mit einer bloßen Methode, das heißt einem *Denkverfahren* zu tun, sondern mit einer *Tèchne*, das heißt mit einem Verfahren *inneren Handelns*, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, faktisch *außer Kraft* gesetzt werden; mit einem Handeln ferner, durch das ein Verschwinden des Realitätsmoments *selber* gesetzt wird, nicht nur des Urteils über es“ (*Idealismus-Realismus*, GW IX, 207).

Während Husserl in den *Ideen I* die Reduktion als eine neue „Methode“ des Denkens, d. h. als eine „epistemologische“ Reduktion versteht, schlägt Scheler eine Reduktion als eine „Tèchne“ der Umbildung vor, durch die der Mensch seiner exzentrischen Stellung in der Welt Gestalt zu geben sucht.

Mich interessiert an diesem Zitat vor allem der Gebrauch des griechischen Terminus „Tèchne“. Was Scheler damit bezeichnet, hat offensichtlich nichts mit dem zu tun, was wir heute unter dem Begriff der Technik verstehen. Er spricht eben von einer Kunst „des inneren Handelns“. Meines Erachtens verweist Scheler durch diesen griechischen Begriff auf Platons Gedanken. Für diese These kann man sich bereits auf eine Stelle aus der mittleren Phase im Denken Schelers stützen, in der er nämlich die phänomenologische Reduktion als den moralischen Akt darstellt, dem der „platonische Aufschwung“ (*Vom Wesen der Philosophie*, GW V, 67) zugrunde liegt. Es ist nun geradezu dieser „platonische Aufschwung“, der im

worden sind. Vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315, CB II, 2, S. 27 f. Daraus ergibt sich, dass bereits in der mittleren Phase – wenn man die Datierung auf das Jahr 1922 für richtig hält – ein wesentlicher Unterschied zu Husserl erkennbar ist, da nach Scheler das „Residuum bei Irrealisierung der Welt wohl die objektive, ‚ideale‘ Wesenswelt [ist,] nicht aber das ‚Bewußtseinsimmanente““ (vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315 CB II, 2). Vgl. hierzu auch *Nachlass*, GW XI, 72-81. Auch diese Seiten stammen aus dem Jahr 1922, wie man dem Hinweis auf der Seite 79 entnehmen kann.

Nachlass ausdrücklich als eine „Tèchne“ (*Nachlass*, GW XI, 118) beschrieben wird. Was heißt nun in diesem Kontext *tèchne* bei Platon?

3. 3. 9 Platon und die *tèchne tês periagogês*

Schellers Gebrauch des griechischen Terminus *tèchne* für die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion erinnert sehr an die *tèchne tês periagogês* im Höhlengleichnis Platons, durch die die Gefangenen aus der Höhle hinausgehen können. Diese *tèchne* versteht Platon als einen Bildungsprozess des Menschen; er lernt dadurch, seinen Blick auf das Gute hin zu lenken, damit seine Seinsweise in der Welt zurechtgerückt werden könne. Es geht also um eine *conversio* oder Umkehrung der eigenen *Positionalität* in der Welt, die den Übergang vom Leben zum *guten Leben* zustande bringen kann. Diese *tèchne* ist grundlegend für das Verständnis der *paideía* bei Platon, die sich nicht mit einer bloßen Übertragung von Informationen begnügt, sondern vielmehr nach einer *periagogé* (Umkehrung) der ganzen Seele strebt. Es muss also – wie Sokrates sagt – eine besondere „Kunst der Umkehrung [*tèchne tês periagogês*]“ geben, die lehrt, auf welche Weise am leichtesten und wirksamsten die Seele umgewendet werden kann, und zwar unter Berücksichtigung dessen, dass sie bereits sehen kann, aber es alleine nicht schafft, das Gesicht zu wenden, „wohin es solle“ (*Politeia*, VII, 518 d). Die *tèchne tês periagogês* wird somit zur Voraussetzung für die *epimèleia heautoû*. Die Tèchne, die Scheler in die Mitte der phänomenologischen Reduktion rückt, scheint also auf die *tèchne* am Ursprung der *cura sui* hinzuweisen.

Wenn Scheler die Reduktion als eine Tèchne der Umkehrung der zentrischen in die exzentrische Positionalität versteht, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der platonischen *tèchne tês periagogês* aufweist, so muss man die bisherigen Interpretationen der philosophischen Anthropologie Schellers gründlich revidieren. Ihr Epizentrum wird sich dabei von der Frage nach dem Geist zu derjenigen nach der Bildung der Person verschieben. Die *philosophische Anthropologie der Bildung* kann ihrerseits – durch den Rückgriff auf den antiken Begriff der *epimèleia heautoû* – als „Kultur“ der Person entfaltet werden. Die von Scheler eröffnete Perspektive mündet ferner in die Auseinandersetzung mit der von Pierre Hadot und dem späten Foucault aufgeworfenen Frage nach der *cura sui*.

Gleichwohl muss man sofort hinzufügen, wo sich Schellers Weg von dem des „Platonismus“ scheidet. Indem Scheler das Hauptanliegen der als Tèchne verstandenen Reduktion nicht mehr in der Idee des Guten, sondern in

der Bildung der Person sieht, trennt Scheler Platons Denken von der dualistischen Ideenlehre, damit die Welt aufgewertet werden könne.

3. 3. 10 Das Unzeitgemäße an dem Begriff der Demut

Der Begriff der Demut¹² rührt nicht selten an kritische Fragen und hat bisweilen schwerwiegende Missverständnisse aufkommen lassen. Bei der Erörterung dieser Thematik wird des Öfteren der Akzent ausschließlich auf die miserable, sündhafte Natur des Menschen gelegt, so dass *humilitas* mit Kasteiung assoziiert wird. Wohl emblematisch in diesem Zusammenhang ist zum Beispiel der Vorbehalt, den neuerdings Peter Sloterdijk – einer der zurzeit meist gelesenen deutschen Philosophen – anmeldet. Ihm zufolge unterliegt das Individuum dem absoluten Imperativ: *Du mußt dein Leben ändern!*, durch „zwei Arten von asymptotischen Bewegungen – einerseits auf der *via perfectionis* durch die ständige Steigerung der Kräfte, die uns dem *summum bonum* [...] ähnlich machen, andererseits auf der *via humilitatis*, bei welcher der Adept sich seiner selbst entledigt, in der Annahme, an der Stelle des alten Ich werde früher oder später das absolute Selbst oder Nichts Platz nehmen“.¹³ Die *via humilitatis*, auf der die „Agenten der Anti-Egoismus-Inquisition“¹⁴ am Werk seien und deren signifikantester Ausdruck in der *Regula* Benedikts mit ihren zwölf Stufen auf der „Leiter der Demut“ zu finden sei, fügt sich in Sloterdijks Sicht in einen Prozess der „Entselbstung“,¹⁵ in dem die individuelle Singularität zunichte gemacht werden soll. Sicherlich gab es im Verlauf der Geschichte des Christentums unzählbare Bewegungen, die die *via humilitatis* genau auf diese Weise interpretierten. Gleichwohl ist es sehr problematisch anzunehmen, dass das Christentum in seiner Gesamtheit nach der Aufhebung der Singularisation *per excellence*, d. h. der Person, gestrebt hätte.

Einen anderen Zugang zur *via humilitatis* bietet meines Erachtens die Metapher, die Dostojewski am Anfang der *Brüder Karamasov* vorträgt: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht“ (Joh. 12, 24). Das Individuum entfaltet und bildet seine Identität nur durch eine kritische Abstandnahme von sich selbst. Nur indem es die Samenschale zerbricht und aus sich selbst

¹² Vgl. hierzu G. Cusinato, *Scheler*, a. a. O., S. 73-91.

¹³ P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2009, S. 396.

¹⁴ P. Sloterdijk, a. a. O., S. 376.

¹⁵ P. Sloterdijk, a. a. O., S. 396.

heraustritt, kann es aufkeimen und Früchte tragen.¹⁶ Die *humilitas* entspricht der Epoché des Ego, welche das Individuum die eigene Schale zerbrechen lässt – nicht um zu sterben, sondern um sich weiterzuentwickeln und zu blühen.¹⁷ Es geht dabei um einen Prozess, der sich von den verschiedenen Formen der Ermächtigung unterscheidet, die von Spinoza oder Nietzsche thematisiert wurden. Auch bezüglich dieser Denker gilt das, was Schelling gegenüber Spinoza zum Ausdruck bringt: Die Potenzierung des Menschen geschieht nicht linear, sondern durch eine Krisis, eine Trennung, durch welche der Mensch sterben lernt, „um alles zu gewinnen“ (*Erlanger Vorträge*, SW IX, 218). Dank der Demut wird die *cura sui* kein Prozess der Erweiterung des eigenen Ego, sondern eine Übung der auf die Wiedergeburt hin orientierten Selbsttranszendierung. Das Aufkeimen und Heraustreten aus der eigenen Schale impliziert keineswegs die Ausschaltung der eigenen Identität, es bringt vielmehr einen Bildungsprozess der personalen Identität zu Wege. Aus dieser Sicht ist der Prozess der „Entselbstung“ vielmehr die Folge einer fehlgeschlagenen Übung der Selbsttranszendierung.

3. 3. 11 Demut als Modus der Liebe

Was Schelers Philosophie kennzeichnet, ist seine Suche nach den der Reduktion zugrunde liegenden Kräften in der affektiven Sphäre. Die erste Phase der Reduktion, die dekonstruierend auf die Eitelkeit des Ego einwirkt, wird durch die Demut gelenkt,¹⁸ während die zweite Phase, in der die *cura sui* stattfindet, durch das Lieben geleitet wird. Die Begriffe der Demut und der Liebe entfaltet Scheler in seiner mittleren Phase in Bezug auf die christliche Tradition. Beim späten Scheler erweitert sich der Horizont, bis

¹⁶ Mit diesem Beispiel des aufkeimenden Samens möchte ich keine Form des biologischen Finalismus vorschlagen: Die Blüte der Person bleibt ein unvorhersehbarer schöpferischer Prozess.

¹⁷ In einer ähnlichen Richtung sagt Schelling: „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte“ (*Freiheitsschrift*, SW VII, 360).

¹⁸ Dieses sollte nicht im Sinne einer Ausschaltung der Selbstliebe, sondern als das, was Kant *Eigendünkel* nennt, ausgelegt werden. „Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Causalität, d. h. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *schwächt*, zugleich ein Gegenstand der *Achtung* und, indem es ihn sogar *niederschlägt*, d.i. demüthig, ein Gegenstand der größten *Achtung*“ (KpV A 130). Hier findet man eine Konvergenz zwischen Schelers Reduktion und der Handlung des moralischen Gesetzes bei Kant. Allerdings zielt Scheler nicht auf die Reinigung von der affektiven Sphäre, sondern auf die Reinigung der affektiven Sphäre ab.

Platon und die östliche Denktradition mit einbezogen werden. Ich schlage vor, die Demut als die Kraft zu verstehen, die die „Verdammung“ des Egozentrismus überwindet. Scheler selbst beschreibt diese Verdammung sehr schön: „Der Stolze, dessen Auge auf seinem Wert – wie gebannt – hängt, lebt notwendig in Nacht und Finsternis. Seine Wertewelt verdunkelt sich von Minute zu Minute; denn jeder erblickte Wert ist ihm wie Diebstahl und Raub an seinem Selbstwert. [...] Im Gefängnis seines Stolzes eingeschlossen, wachsen und wachsen die Wände, die ihm das Tageslicht der Welt absperren. Seht ihr das ichgierige, eifersüchtige Auge, wenn er die Brauen runzelt? Demut hingegen öffnet das Geistesauge für alle Werte der Welt. Sie erst, die davon ausgeht, daß nichts verdient sei und alles Geschenk und Wunder, macht alles gewinnen!“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 21).

Das Entscheidende an diesem Gedanken Schelers liegt meiner Ansicht nach darin, dass er die Demut nicht als eine Art moralischer Selbstgeißelung, sondern als einen besonderen Modus der Liebe versteht. Insofern die Demut als Kraft der Liebe und nicht der Erniedrigung wirkt, kann sie eine befreiende Sprengkraft werden: „Die Demut ist ein Modus der Liebe, die sonnenmächtig allein das starre Eis zerbricht, das der schmerzreiche Stolz um das immer leerere Ich gürtet“ (ibid.). Die Liebe ist also in Schelers Denken die heimliche Triebfeder der ganzen Reduktion als *tèchne* der Wiedergeburt. Die richtige Übung der Demut mündet in die Ehrfurcht vor dem Anderen und in die Weltoffenheit.

Durch eine ständige Übung der Demut kann ich mich von dem Bedürfnis nach Bestätigung befreien, welches mich in den Kreis des *désir mimétique* stürzt, es lernen, mich von der „Angst des Irdischen“ zu distanzieren und die Last der mir durch die sozialen Rollen auferlegten Besorgnisse – die Schwere, die meine Existenz allmählich zu unterdrücken droht – abzulegen. Der Mensch braucht also die Reduktion, um seiner Exzentrizität eine Gestalt zu geben, indem sie die Gewissheiten des Ego dekonstruiert. Denn gerade das Bedürfnis nach Gewissheit, welches auch in den großen Systemen der Metaphysik und der Wissenschaft seinen Ausdruck gefunden hat, stellt sich letztlich als eine Bemühung heraus, die in Wahrheit nichts über die – vom späten Schelling gepriesene – „Freudigkeit der Existenz“ besagt.

Die Demut hat eine wichtige Funktion auch in der Übung des Fühlens. Es wäre viel zu einfältig zu denken, dass die anthropologische Übung ohne Mühe stattfinden könnte, indem ich meinem unmittelbaren Gefühl folge. Denn nicht der *ordo amoris*, sondern der *désordre du cœur* stellt sich als der Ausgangspunkt des Menschen dar. Dem eigenen Gefühl Gehör schenken heißt also nicht einem unmittelbaren Gefühl automatisch folgen, sondern vielmehr – durch eine Übung des Fühlens – eine kritische Distanz zu der Unbestimmtheit meiner Gefühle gewinnen. Ohne diese Distanz führte mich

die Unordnung meines Gefühls dazu, mich durch die Erfolgsmodelle des herrschenden Denkens fremdbestimmen zu lassen. Und das wiederum stürzte mich in einen immer tragischeren Teufelskreis.

Wenn der Akt der Selbsttranszendierung in sich auch eine kritische Abstandnahme von eigenen Gefühlen einschließt, dann wird die Reduktion als anthropologische Übung in ihrem Anfang nicht von dem eigenen *ordo amoris* gelenkt, da ein strukturierter *ordo amoris* vielmehr eine anthropologische Übung voraussetzt. Um aus der Unbestimmtheit der eigenen Gefühle herauszutreten, ist es nötig, sich selbst zu transzendieren. Um es zu schaffen, muss man einen Stützpunkt außerhalb von sich selbst finden, nämlich das Vorbild des Anderen.

Die Angst des Menschen davor, nicht wahrhaft zu leben, die ihn begleitet, wenn er seine Existenz aufgrund der Unordnung des Herzens entwirft, ist nun vollkommen gerechtfertigt. Unser ganzes affektives System ist auf der Suche nach einer verlebendigen Kraft, die im Vorbild des Anderen aufblitzt. Das Vorbild des Anderen belebt den Menschen in dem Maße, in dem es unsere anthropologische Übung auf einen Höhepunkt des Fühlens hin lenkt.¹⁹ Um wirksam zu sein, setzt der Akt des Vorbildes aber die Umkehrung der Anspannung des Willens in die Entspannung der Demut voraus.

3. 3. 12 Die Ehrfurcht und die Landschaft unserer Erfahrung

Demut als *tèchne* der Ausschaltung des Egozentrismus und Ehrfurcht im Sinne der Achtung vor der Sakralität des Anderen stellen für Scheler zwei zentrale Tugenden dar, da wir durch sie lernen, nicht dem, was besitzt und erobert werden kann, sondern dem, was uns umbilden kann, Wert zu schenken.²⁰ Die Übung der Demut erlaubt dem Menschen, von der Logik der Anspannung, d. i. der Erweiterung des Ego, zu der Logik der Entspannung überzugehen.²¹ Damit jedoch dieser Übergang geschehe, muss die Demut von der Ehrfurcht begleitet werden.²²

¹⁹ Dieser Übergang von der Unordnung des Herzens zum *ordo amoris* ist als ein gradueller zu verstehen. Auch in der anfänglichen Unordnung liegt eine Richtigkeit des Fühlens, die allerdings noch nicht auftaucht, während auch im vollkommensten *ordo amoris* ein Missklang, ein unrichtiges Fühlen, da ist.

²⁰ Vgl. M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 13-31.

²¹ Vgl. § 3.3.7.

²² Der Terminus Ehrfurcht steht auch im Mittelpunkt der Reflexion Albert Schweitzers (1875-1965). In der folgenden Stelle beschreibt er, wie diese Ehrfurcht vor dem Leben entstanden ist: „Ich saß auf einem der Schleppkähne. Ich hatte mir vorgenommen, mich auf dieser Fahrt ganz in das Problem des Aufkommens einer Kultur, die größere ethische Tiefe

In der Ehrfurcht führe ich das, was mich umgibt, weder auf mich zurück, noch strebe ich danach, es zu besitzen. Vielmehr wird in ihr sichtbar, was Schelling bekanntlich als „unheimlich“ bezeichnet,²³ d. h. was in seiner irreduziblen Andersheit anerkannt wird und gerade deswegen Unruhe herbeiführt. Wo immer wir „zur ehrfürchtigen Haltung gegenüber den Dingen übergehen, da sehen wir, wie ihnen etwas hinzuwächst, was sie vorher nicht besaßen; wie etwas an ihnen sichtbar und fühlbar wird, was vorher fehlte: Eben dies ‚Etwas‘ ist ihr Geheimnis, ist ihre Werttiefe. Es sind die zarten Fäden, in denen sich jedes Ding in das Reich des Unsichtbaren hineinerstreckt. [...] Die Ehrfurcht ist die einzige und notwendige Haltung des Gemütes, in der diese ‚Fäden ins Unsichtbare hinein‘ zur geistigen Sichtbarkeit gelangen“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 26).

Die Emotionen und die Gefühle färben die Landschaft unserer Erfahrung. Sie sind es, die ihre Umrisse, Gestalten und Irregularitäten auftauchen lassen und sichtbar machen. Ohne sie – insbesondere ohne Ehrfurcht – nähme die Landschaft unserer Erfahrung einen Charakter der Fläche und der Eintönigkeit an. „Das Phänomen des ‚Horizonts‘ und der ‚Perspektive‘ ist nicht nur in den Bezirk des rein Optischen beschlossen. [...] Die ‚Ehrfurcht‘ aber ist es, die in der Region der Werte diese Horizontnatur und diesen Perspektivismus unserer geistigen Natur und Welt aufrechterhält. Die Welt wird sofort ein flaches Rechenexempel, wenn wir das geistige Organ der Ehrfurcht ausschalten. Sie allein gibt uns das Bewußtsein der Tiefe und Fülle der Welt und unseres Ich und bringt uns zur Klarheit, daß die Welt und unsere Wesen einen nie austrinkbaren Wertreichtum in sich tragen“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 27).

und Energie besäße als die unsere, versunken zu bleiben. Blatt um Blatt beschrieb ich mit unzusammenhängenden Sätzen, nur um auf das Problem konzentriert zu bleiben. Müdigkeit und Ratlosigkeit lähmten mein Denken. Am Abend des dritten Tages, als wir uns beim Sonnenuntergang in der Nähe des Dorfes Igendja befanden, mußten wir einer Insel in dem über einen Kilometer breiten Fluß entlang fahren. Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘, das ich, so viel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte. Als bald begriff ich, daß es die Lösung des Problems, mit dem ich mich abquälte, in sich trug. Es ging mir auf, daß die Ethik, die nur mit unserem Verhältnis zu den andern Menschen zu tun hat, unvollständig ist und darum nicht die völlige Energie besitzen kann. Solches vermag nur die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Durch sie kommen wir dazu, nicht nur mit Menschen, sondern mit aller in unserm Bereich befindlichen Kreatur in Beziehung zu stehen und mit ihrem Schicksal beschäftigt zu sein, um zu vermeiden, sie zu schädigen, und entschlossen zu sein, ihnen in ihrer Not beizustehen, soweit wir es vermögen“ (A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 1966, S. 20).

²³ „Unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist“ (*Philosophie der Mythologie*, SW XII, 649). Diese Stelle zog die Aufmerksamkeit sowohl Freuds als auch Heideggers auf sich.

Die Ehrfurcht bringt den Menschen aus dieser vergegenständlichenden Perspektive hinaus und führt in unsere Erfahrung eine weitere Dimension ein, indem sie uns die Phänomene als nicht nur im optischen Sinne vielseitige Gegenstände sehen lässt. Durch die Ehrfurcht lernen wir, Phänomene in einem anderen Licht zu erblicken und uns über sie zu wundern.

3. 3. 13 Von der Evidenz zur Erleuchtung

Durch die Phänomenologie der Ehrfurcht positioniert Scheler außerhalb jener Philosophie der Evidenz, die einen gewissen Reiz – wenn auch in unterschiedlichem Maße – auf Brentano und Husserl ausgeübt hat. Was flach ist, ist nicht vielseitig, hat keine Seiten zu verbergen. Was flach ist, kann auf *apodiktische* und *evidente* Weise erfasst werden. Die „philosophische“ Reduktion bei Scheler begnügt sich nicht nur damit, die Eitelkeit des Ego aufzuheben, sondern sie schaltet auch die objektivierende Intentionalität aus, denn sie hat ein vollkommen anderes Ziel als die wissenschaftliche Reduktion. Auch hier besteht eine gewisse Nähe Schelers zum späten Schelling. In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* bemerkt Schelling nämlich, dass das Projekt der Modernität zwar den Menschen vom materiellen Bedürfnis befreie, aber nicht wirklich die Frage danach angehe, was den Menschen glücklich macht. Die Wissenschaft stattet den Menschen mit vielen Gewissheiten über die ihn umgebende Realität aus, nicht ohne weiteres aber mit Gewissheiten über den Wert seiner Existenz.²⁴ Ein ähnlicher Gedanke kommt auch bei Scheler vor, demzufolge es falsch sei zu meinen, dass das Ziel der philosophischen Reduktion in der Erreichung der Evidenz liege. Scheler behauptet sogar, dass genau das Gegenteil der Fall sei. Denn es sei geradezu das Gefühl der Evidenz, das die Reduktion – als anthropologische Übung der Umbildung – hemme. Wenn ich mir das Ziel setze, ein sicheres und evidentes Wissen zu gewinnen, hält mein Blick starr an der Gegebenheit fest und das ganze Gebiet der Selbstgegebenheit verschwindet aus meinem Horizont. Denn die Selbstgegebenheit stellt präzise Bedingungen, um sich zu offenbaren. Vor dem Blick, dem es an Demut und Ehrfurcht mangelt, verbirgt sie sich. Wie Scheler merkt, darf man nicht Evidenz und Selbstgegebenheit miteinander vermengen.²⁵ Wenn ein Phänomen evident und apodiktisch ist, so hat es keinen Raum mehr für ein freies Sichoffenbaren und wird unfähig, irgendeine Verwunderung zu erwecken. Hier tritt ein weiterer Unterschied gegenüber Husserl zutage, denn

²⁴ Vgl. § 2. 3. 5.

²⁵ Vgl. *Nachlass*, GW XI, 114.

Scheler verwendet den Terminus der Selbstgegebenheit nicht in Bezug auf die Evidenz, sondern auf das Sichoffenbaren.

In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Schrift *Vom Ewigen im Menschen* stellt Scheler fest: „Das (richtig verstandene) Prinzip der Evidenz besteht für mich darin, daß ein objektiver Sach- oder Wertverhalt seinem Sosein nach [...] in den Geist selbst herein leuchtet“ (*Vom Ewigen im Menschen*, GW V, 17). Das, was dank des eigenen Vermögens „leuchtet“, kann eigentlich nicht als Evidenz im üblichen Sinne, sondern vielmehr als Erleuchtung verstanden werden. Meines Erachtens hat Scheler einen Begriff der Evidenz im Sinne, der anders geartet ist als der bei Descartes, Brentano oder Husserl. Auf diese Weise nimmt Scheler in der gesamten Bewegung der Phänomenologie eine besondere Stellung ein, da er mit äußerster Entschiedenheit die von Descartes stammende Lehre von einem Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung vor der äußeren ablehnt.²⁶

3. 3. 14 Evidenz und Relativismus

Man könnte einwenden, dass man ohne den Begriff der Evidenz keine adäquaten Mittel für die Bekämpfung des Relativismus habe. Die Behauptung jedoch, dass ein Individuum nicht immer mit Gewissheit wissen kann, worin seine Glückseligkeit zu finden sei, oder dass es daran zweifelt, wie es seine Existenz zu führen habe, schließt keineswegs den Relativismus ein, sondern entspricht vollkommen einer Ethik als unendlicher Bildung. Was würde es darüber hinaus bedeuten, die Ethik auf die Evidenz zu gründen? Würde sie die Gewissheit des Fühlens oder des Urteilens betreffen? Mir scheint, dass hinter der Philosophie der Evidenz des Öfteren die Suche nach einem unbezweifelbaren und unfehlbaren Wissen steckt, welches an Descartes' methodischen Zweifel am Anfang der *Ersten Meditation* erinnert, der in die Ausschließung der Sinne mündet: „*prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*“.²⁷ All das, was mich auch nur ein einziges Mal getäuscht hat, muss ausgeschlossen werden. So verlockend sie auch sein mag, niemand kann sich im konkreten Leben ausschließlich an diese Klugheitsregel halten. Auffällig ist auch die Tatsache, dass selbst die Experimentalwissenschaft Descartes nicht gefolgt ist: Um das Risiko in den Griff zu bekommen, hat sie die Wahrscheinlichkeitstheorie entwickelt. Was sich also durchgesetzt hat, ist nicht die Evidenz, sondern die

²⁶ Vgl. vor allem die zwischen 1911 und 1915 verfasste Abhandlung: *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW III, 213-293.

²⁷ „Es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben.“

Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche keineswegs Relativismus ist. Das wissenschaftliche Experiment beruht selbst bei der Messung einer bestimmten Größe nicht auf der Evidenz eines einzigen Datums, sondern errechnet aus mehreren erhaltenen Messwerten einen Durchschnitt.

Die Evidenz hat außerdem nicht notwendigerweise eine ethische Relevanz. Die Kraft des Fühlens oder eines Werturteils liegt nicht in der Evidenz, sondern in der Möglichkeit, die schöpferische Umbildung der Person zu fördern. Meines Erachtens erweist sich die Kritik am ethischen Relativismus als viel wirksamer, wenn man den Begriff der Evidenz durch den der Erleuchtung ersetzt. Es ist nicht die apodiktische Evidenz, sondern die Erleuchtung des Vorbildes, was die Überwindung des ethischen Relativismus zustande bringen kann. Die vergegenständlichende Evidenz stellt sich als das Zeichen der bedingungslosen Kapitulation der Gegebenheit vor dem Subjekt dar. Man kann nämlich von Evidenz dann sprechen, wenn sich das Gegebene auf ein Zusammen von klaren und deutlichen Vorstellungen reduziert, die nichts mehr zu verbergen haben. Das evident Gegebene ist eine Gegebenheit, welche von jeglicher Initiative abgehalten wird. Um evident zu sein, muss die „Form“ des Gegebenen in vorhersehbaren Umrissen festgehalten werden. Diese Voraussehbarkeit, mit Sicherheit von großem Nutzen für die exakten Wissenschaften, kann aber in der affektiven Sphäre ein tragisches Hindernis werden. Das evident Gegebene ist eine flache Gegebenheit, ihm fehlen die unerschöpfliche Tiefe und Fülle, die nur dank der Ehrfurcht erblickt werden können. Wenn mir eine Person oder sogar meine eigene Existenz als evident und selbstverständlich gegeben ist, gelange ich schließlich dazu, sie als schon gestorben zu empfinden. In der Selbstgegebenheit erscheint hingegen etwas, was man als Gegenintentionalität bezeichnen könnte, d. h. eine Initiative, die als eine Erleuchtung vom Phänomen her stammt und Verwunderung zu erwecken vermag.

3. 3. 15 Die Verwunderung im Anblick der höchsten Evidenz

Wenn man erst einmal zur emotionalen Einstellung der Demut und der Ehrfurcht gefunden hat, schafft man die Bedingungen, das in neuem Licht zu erblicken, was unter der zuvor herrschenden Perspektive evident und selbstverständlich vorkam. Hier verbinden sich die für Schelers Philosophie grundlegendsten Begriffe: Wissen, Bildung, Selbstgegebenheit, Reduktion, Demut, Ehrfurcht und Verwunderung, und hier scheint Schelers Grundeinsicht durch: Während Descartes durch den methodischen Zweifel zur Evidenz zu gelangen sucht, gelangt Scheler zur Verwunderung, indem er

die Evidenz in Zweifel zieht. Die philosophische Verwunderung ist die zentrale Kategorie der anthropologischen Übung als *cura sui*. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihr etwas zum Leuchten kommt, und wenn der Mensch von dieser Erleuchtung getroffen wird, treibt ihn die Verwunderung zu einer Umbildung des Selbst. Dies ist letztlich das Ergebnis, auf das es bei der Erweiterung der Reduktion auf das Subjekt ankommt.

Man könnte sagen, der Philosoph sei derjenige, der sich über etwas wundern kann, das sonst von allen anderen als selbstverständlich betrachtet wird. Die Philosophie gründet in diesem Fall nicht auf der Gewissheit, sondern auf der Fähigkeit, sich über etwas zu wundern, was normalerweise für höchst evident gehalten wird. Was ist nun die höchste Evidenz? Scheler antwortet: Sie ist nicht das *cogito*, sondern, „daß überhaupt Etwas ist – und nicht lieber Nichts ist“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 18). Wenn dies die höchste Evidenz ist, so besteht die Philosophie darin, diese Evidenz von etwas Selbstverständlichem in die Quelle des Erstaunens zu verwandeln.

Nur für die Eitelkeit des Ego zeigt sich indessen die höchste Evidenz als selbstverständlich und keiner Aufmerksamkeit wert. Aus der Perspektive der Demut und der Ehrfurcht erweist sie sich im Gegenteil als höchst erschütternd. Sie ist sogar fähig, eine Umkehr im Leben der Person zu fördern. „Auf das echte ‚Loslassen‘ unseres Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeit, [...] gähnt – eben darauf kommt es an! Wagt es, euch dankbar darüber zu verwundern, daß ihr nicht nicht seid, daß überhaupt Etwas ist, und nicht lieber Nichts ist!“ (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, GW III, 18). Bei diesem Übergang von der Evidenz zur philosophischen Verwunderung lernt der Mensch, sich zu transzendieren und von der banalen Weise der Selbstbetrachtung Abstand zu nehmen, d. h. sich auch über die eigene Existenz zu wundern und sich als eine unerschöpfliche Quelle des Neuen zu erleben. Diese Übung der Verwunderung wird mithin zum zentralen Moment der *cura sui*.

3. 3. 16 Reduktion und Alltäglichkeit

Normalerweise sucht man im Alltäglichen – in der Arbeit, in den sozialen Beziehungen, in der Familie – die eigene Verwirklichung. Man gewinnt den Eindruck, dass Scheler, obwohl er das Hauptproblem, die Epoché des Ego und die Bildung als *cura sui*, richtig erkannt hat, dasselbe außerhalb der Alltäglichkeit zu lösen suchte. Man spürt eine gewisse Ratlosigkeit, wenn man sieht, wie Scheler die Gegebenheit der Umwelt als illusorisch bestimmt. Man kann wohl behaupten, dass der Egozentrismus

danach strebt, sich in die eigenen Illusionen zu hüllen. Schwerlich kann man aber die natürliche Einstellung selbst oder das Verhältnis des Organismus zur Umwelt für illusorisch halten. Die Gegebenheit der eigenen Umwelt für „illusorisch“ ausgeben hieße die ontologische Würde derselben verneinen.²⁸ Umweltgeschlossenheit und Illusion sind jedoch keineswegs einander gleichbedeutend.

Es besteht dabei die Gefahr, dass die Reduktion als Ausschaltung der „illusorischen“, mit der Alltäglichkeit übereinstimmenden Realität verstanden würde, um die einzige und „wahre“ Realität des Philosophen zu erreichen. Im Stillen stellt sich so das dualistische Modell wieder her, das in der Alltäglichkeit eine Täuschung sieht, die mit der der Gefangenen in der Platonischen Höhle vergleichbar ist. Auf dieses Problem weist auch Charles Taylor hin, als er bemerkt, dass heutzutage das „gute Leben“ ausgehend vom „gewöhnlichen Leben“ gedacht werden muss: „das Höhere sei nicht außerhalb des gewöhnlichen Lebens zu finden, sondern *in einer Art und Weise, dieses Leben zu führen*“.²⁹ Taylor stützt sich bei dieser Bemerkung auf die historische Entwicklung, nach der sich das gute Leben – seit der wissenschaftlichen Revolution des siebzehnten Jahrhunderts – nicht mehr allein auf das Leben der Schau beschränken dürfe, was zu der Vorstellung geführt habe: „Philosophen sollten sich nicht mit der bloßen Handhabung von Dingen [...] abgeben“.³⁰ Zunächst ist Schelers Haltung zu dieser Frage zweideutig. Erst ab 1923 – dank des Durchbruchs der Realität in sein System – beginnt er damit, sich ausdrücklich mit der Frage nach der Ontologie der Alltäglichkeit auseinanderzusetzen. Von der erhöhten Aufmerksamkeit auf das Alltägliche zeugt zum Beispiel die neue Theorie des Wissens, die Scheler in der Schrift *Erkenntnis und Arbeit* darlegt und in der alle drei Arten von Wissen ontologische Würde erhalten, was in der früheren Abhandlung *Lehre von den drei Tatsachen* noch nicht der Fall war. Aufgrund dieser Wende kann Scheler in *Erkenntnis und Arbeit* auch den Begriff der Arbeit aufwerten.

²⁸ „Unter ‚Egozentrismus‘ verstehe ich die Illusion, die eigene ‚Umwelt‘ für die ‚Welt‘ selbst zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ‚die‘ Welt“ (*Sympathiebuch*, VII, 69). Hier verwechselt Scheler zwei Sachen, die voneinander zutiefst verschieden sind: Sicherlich ist es eine Illusion, die eigene „Umwelt“ für die „Welt“ selbst zu halten. Eindeutig falsch hingegen ist die Annahme, dass die Gegebenheit der eigenen Umwelt selbst „illusionär“ wäre. In eine andere Richtung bewegt sich die Auslegung von H. R. Sepp, Ego und Welt. Schelers Bestimmung des Illusionscharakters natürlicher Weltanschauung, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg, 2003, S. 81-92.

²⁹ C. Taylor, *Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 51.

³⁰ C. Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O., S. 375.

Wenn man allen Sphären des Realen³¹ eine ontologische Würde zuerkennt, besteht die philosophische Reduktion nicht mehr im Übergang vom Nichtsein zum Sein, von der Täuschung zur Wahrheit, vom Bösen zum Guten, sondern sie wird zum Übergang von der ärmeren Realitätsebene der Umweltgeschlossenheit zur reicheren der Weltoffenheit. Nur auf diese Weise kann die Reduktion als anthropologische Übung in den Mittelpunkt jeder alltäglichen Existenz rücken. Es gilt nicht, die Alltäglichkeit aufzuheben, sondern das auszuschalten, was für selbstverständlich gehalten wird, so dass sich der Mensch über sich selbst und die Anderen zu wundern lernt. Dazu ist es nötig, sich die in der langjährigen Geschichte angesammelte „*tèchne*“ der *epimèleia heautoû* anzueignen, durch welche die Menschheit tagtäglich versucht hat, eine Umkehrung der eigenen Lebensweise zu vollziehen.

³¹ Vgl. A. Schütz, On Multiple Realities, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (1945), S. 533-576.